Riviste italiane e perennialismo (1970–1990): permanenze, evoluzioni e contaminazioni

Nella sala della biblioteca di H.T. Hakl che conserva le riviste italiane si dipana, lungo scaffali ricolmi di fascicoli, la storia dei discorsi esoterici novecenteschi nel nostro paese, con le loro diverse sfaccettature, contaminazioni ed influenze. La compresenza di queste pubblicazioni consente di cogliere, sincronicamente, alcune dinamiche generali della storia culturale del Novecento. I periodici, per loro stessa natura, sono infatti pubblicazioni aperte e fluide. Costantemente soggette al giudizio dei lettori, le riviste rappresentano un efficace barometro dei mutamenti culturali del loro tempo, cui devono la propria fortuna commerciale o di cui invece sono talora vittime.

Qui intendiamo soffermarci sui principali esiti della corrente perennialista nelle riviste italiane degli anni ’70 e ’80.[1] Senza pretese di esaustività, ci proponiamo di mettere in luce alcune dinamiche di rilevanza generale, sperando di offrire al lettore qualche elemento di informazione e qualche spunto di analisi.

Perennialismi di sponda guénoniana

Benché la sua fondazione preceda di alcuni anni l’arco temporale da noi preso in esame, il nostro excursus non può che iniziare dalla *Rivista di studi tradizionali,* pubblicata dal 1961 al 2003, per un totale di novantasette numeri, come veicolo del guénonismo ortodosso. A guidare tale progetto editoriale fu un gruppo di personalità legate agli ambienti massonici di Torino e Genova, attive in due logge torinesi del Grande Oriente d’Italia, la Hiram e la Anamnesis, e riunitesi attorno alla figura carismatica di Roger Maridort (1903–1977).[2] Maridort, che fu probabilmente «l’ultimo corrispondente di Guénon [...], il ‹fedele tra i fedeli›»[3], era stato iniziato al sufismo ad El Jadida, in Marocco, per poi fondare una propria confra-

1 Sul perennialismo come forma culturale, rimandiamo al volume di Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

2 Per un inquadramento generale, cfr. M. Sedgwick, *op. cit.*, 131 ssg.

3 Denys Roman [Marcel Maugy], «33 ans après ...», *Études Traditionnelles* n° 86 (1984), 168.

ternita Darqawiya a Torino nel 1961.[4] Questa, secondo M. Sedgwick, era diventata in breve tempo «la custode – un po' paranoica – del guenonismo puro»[5]. A tale gruppo si devono molte delle prime traduzioni in italiano dei libri di Guénon, pubblicate dalle Edizioni Studi Tradizionali di Torino.

In qualità di custode dell'ortodossia guénoniana, la rivista non esitò a scagliarsi duramente contro gli altri esponenti del perennialismo coevo: Schuon e Vâlsan, ovviamente, ma soprattutto Evola, che pure in una prima fase, sulla scia di Reghini, aveva svolto un ruolo decisivo nella diffusione del pensiero di Guénon presso il pubblico italiano.[6] Tale polemica sembra essere congenita alla rivista, i cui autori, al di là degli oggettivi punti di dissonanza tra i due teorici della Tradizione, già oggetto di puntigliosi distinguo nelle pagine della rivista-madre *Études Traditionnelles*[7], non dovevano gradire né le bordate antimassoniche del Barone – reiterate senza troppi complimenti, peraltro, dai suoi seguaci[8] – né il suo frequente richiamarsi a Guénon, richiamo percepito come mero strumento di autopromozione. Lo scontro vive una prima fase all'inizio degli anni '60. Piccato dalle critiche rivolte ai suoi scritti, nel 1963 Evola replica dalle pagine del *Ghibellino* bollando la *Rivista di studi tradizionali* come espressione di una «scolastica guénoniana», i cui esponenti mostrano una «innata inclinazione al maestrismo»[9]. Dalle colonne della RST, Giovanni Ponte controbatte con un articolo dal titolo immaginifico, «Julius Evola o il rinoceronte sull'asfalto»[10]. Qui il pensiero Evola viene sottopo-

---

4 La *baraka* gli fu conferita da Sidi Muhammad ben Ali Tadili (c. 1870–1953), successore del fondatore della *tariqa* Darqawiya, Moulay al-'Arbi Ddarqawi (1760–1823). Sul percorso di Maridort nel sufismo si veda, oltre al volume di Sedgwick già citato, la «Relazione di viaggio» ad opera di Jean-Pierre Laurant e PierLuigi Zoccatelli, http://www.cesnur.org/2013/eljadida.htm (pagina consultata il 27 febbraio 2017). Un ulteriore riferimento in materia è il recente volume di David Bisson, *René Guénon. Une politique* d*e l'esprit* (Parigi: Pierre-Guillaume de Roux, 2013).

5 Mark Sedgwick, «Les confréries néo-soufies dans la mouvance guénonienne», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (section des sciences religieuses) 109 (2000/2001), 295–298.

6 Cfr. le osservazioni di Salvatore Santangelo, «René Guénon in Italia tra ‹politica› ed esoterismo», in *Esoterismo e fascismo*, a cura di Gianfranco De Turris (Roma: Edizioni Mediterranee, 2006), 259–263.

7 Xavier Accart, *Guénon ou le renversement des clartés: influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française, 1920–1970* (Parigi: Édidit, 2005), 1048 ssg.

8 Nel recensire sulle colonne di *Arthos* il volume di Florido Giantulli *L'essenza della massoneria italiana: il naturalismo* (Firenze: Pucci Cipriani, 1973), ad esempio, Renato Del Ponte esordiva così: «La pubblicazione di un nuovo libro antimassonico non può non essere salutata con favore, dopo che in tale campo ormai da decenni si era fatto un silenzio pressoché assoluto e dopo che tanti cedimenti erano avvenuti e tuttora avvengono nello stesso fronte di quelli che dovrebbero essere i nemici naturali di una Istituzione che già presenta al suo atto ufficiale di nascita (Costituzione della Gran Loggia di Londra nel 1717) un satanico atto di contraffazione antitradizionale» (*Arthos* n° 6, maggio–agosto 1974, 56).

9 «René Guénon e la ‹scolastica guénoniana›», *Il Ghibellino* n° 9–10 (gennaio 1963), 227–230.

10 Giovanni Ponte, «Il rinoceronte sull'asfalto», RST n° 8 e 9 (luglio–settembre e ottobre–dicembre 1963), 180–202 e 247–265.

sto ad una radicale decostruzione, a cominciare dalle prime concettualizzazioni magico-idealistiche, con il correlato interesse per i fenomeni paranormali e per la «magia». Ma è in realtà l'intero impianto del tradizionalismo evoliano ad essere oggetto di una critica acuta e serrata, che ne coglie lo iato rispetto al pensiero di Guénon, specie per quanto attiene alle idee del «rafforzamento della identità» personale e dell'esaltazione della «virilità» spirituale, sicché l'opera del Barone finisce con l'essere definita, sprezzantemente, «l'espressione più o meno mascherata di tendenze fondamentalmente antitradizionali e sovversive»[11]. Una decina di anni più tardi, la diatriba fu rinfocolata dal poscritto «Evola parodista» di G. Manara, alias R. Maridort[12], scaturito dal tentativo da parte di Evola di annettere al campo della «destra» così come egli la intendeva il perennialismo guénoniano, di cui Maridort ribadisce invece, conformemente alle dichiarazioni dello stesso Guénon, l'estraneità a qualsiasi logica di affiliazione politica.[13]

Tradizione primordiale e movimenti neopagani

Abbiamo già menzionato il *Ghibellino*, nelle cui colonne, durante gli anni '60, avevano trovato spazio gli articoli di Evola. Questo periodico messinese, che dal 1967 porta il sottotitolo *Rivista siciliana di studi tradizionali,* fu fondato nel 1959 da Salvatore Ruta (1923–2002), destinato a divenire uno dei personaggi più noti e influenti del *milieu* tradizionalista e neopagano italiano. Seguace di Evola, con il quale era in contatto epistolare già negli anni '50, Ruta militò nel MSI, poi nel rautiano Ordine Nuovo fino al 1966, quindi aderì, fin dal 1970, al nucleo messinese del gruppo dei Dioscuri, al cui interno erano confluite «tematiche e pratiche operative già in uso nel ‹Gruppo di Ur›»[14].

---

11 *Ibidem*, 255.

12 «Evola parodista», RST n° 38 (gennaio–giugno 1973), 44–47.

13 A tal riguardo si veda anche l'articolo di Pietro Nutrizio «Implicazioni politiche dell'opera di René Guénon», RST n° 39 (luglio–dicembre 1973), 89–106.

14 Renato Del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento* (Scandiano: SeaR Edizioni), 1987, 48. Scrive Del Ponte a proposito del gruppo dei Dioscuri: «[esso] ebbe notevole importanza come cosciente riconnessione alle precedenti esperienze sapienziali e come indicazione, per taluni elementi particolarmente sensibili all'area della destra radicale, di possibili indirizzi e sbocchi futuri del ‹tradizionalismo romano›, anche se la particolare via operativa scelta e, soprattutto, la mancata qualificazione di taluni componenti, porterà ben presto alla distruzione dall'interno del Gruppo stesso, di cui non si sentirà più parlare già prima della metà degli anni Settanta» (*ibidem*, 49). Altre fonti riportano tuttavia informazioni diverse: «Erroneamente considerato disciolto da alcuni scrittori di Tradizione ed esoterismo [...] il Gruppo dei Dioscuri in realtà ha continuato ininterrottamente le proprie attività dal 1969 ad oggi, anche dopo la scomparsa del fondatore e guida spirituale, avvenuta nel 2000» (http://it.wikipedia.org/wiki/Via_romana_agli_dei; pagina consultata il 13 ottobre 2014). Cessata questa esperienza, Ruta creò il «Centro Studi Arx» nel 1980, poi nel 1982 la rivista paganeggiante *La Cittadella* (cfr. *infra*); quindi,

Il *Ghibellino* si presentava come un esperimento culturale originale e per molti versi ardito. In esso infatti un tradizionalismo cristiano legato ai miti della cavalleria e del Graal si coniugava, non senza frizioni, alla celebrazione in stile evoliano dell'idea imperiale, collocata in una prospettiva sacrale e trascendente. Per Ruta l'esperienza come direttore ebbe fine nel 1973. A quel tempo i collaboratori cattolici – *in primis* il teologo fiorentino Attilio Mordini (1923–1966), ma anche giornalisti conservatori come Giulio Attilio Schettini (1937–1968) – avevano ormai orientato la rivista verso un indirizzo lontano dallo quello, risolutamente neopagano, auspicato dal fondatore.[15] Dopo alcuni anni di interruzione, il *Ghibellino* riprese le pubblicazioni nel 1979, diretto dal giovane studente di giurisprudenza Mario Foti (n. 1956), futuro sindaco del comune di Furnari (Messina), per poi cessare di nuovo, stavolta definitivamente, nel 1985.

A testimonianza del ritrovato spirito paganeggiante della rivista, sulla copertina verde del primo numero della nuova serie campeggia l'effigie di Federico II di Svevia, con il quale «fiorì […] l'ultima grande autentica manifestazione dell'Idea imperiale romana»[16]. Ed è proprio di questa idea imperiale che la rivista rivendica l'eredità culturale ed ideologica, e di cui auspica la restaurazione secondo uno spirito tradizionale[17]. Si noti che questa rivista, nell'esaltazione della «sapienza iniziatica italica», e nella convinzione che essa si sia trasmessa dai tempi di Pitagora sino ai nostri giorni, si rifà principalmente all'*auctoritas* di Arturo Reghini, il «gigante toscano»[18]. Critica verso altri orientamenti perennialisti, *Il Ghibellino* non lesina appunti mordaci, ad esempio, al «gallo» Guénon[19].

alla fine degli anni '80, costituì, insieme a Renato Del Ponte, il Movimento Tradizionalista Romano.

15 Questi scriverà nel n° 1 della *Cittadella* (1984): «In forma più sfumata il Mordini, ma più decisa da parte dei suoi correligionari, venne iniziata un'intensa attività pubblicistica tendente non soltanto alla demolizione delle proposizioni evoliane, ma anche alla conversione dei ... neo-pagani. Ma già la corrente ghibellina era stata isolata dagli evoliani che, ritornati al movimento politico, avrebbero poi contribuito, anche se nolenti, al ‹commercio di giovani›, che divenne, ahinoi, fiorentissimo, entro lo spazio di pochi anni» (*La Cittadella*, n° 1, 1984, Inserto «Di un movimento tradizionale», II).

16 *Il Ghibellino* n° 1 (1980), 5.

17 «Lo scopo improrogabile e nello stesso tempo categorico che il Ghibellino si prefigge è quello di impedire che l'attenzione di chi si richiama alla Tradizione si distolga da Roma» (*ibidem*, 3).

18 *Il Ghibellino* n° 2–3 (1981), 79.

19 Ci riferiamo ad un lungo saggio il cui autore è «Ultor»: «René Guénon, ‹Il grande pensatore della Gallia›», pubblicato in tre numeri consecutivi: n° 2–3 (febbraio 1981), 25–33; n° 4–5–6 (dicembre 1981), 31–42 ; n° 7–8 (ottobre 1982–gennaio 1983), 25–36. Nel *cahier de doléances* di Ultor compaiono motivi già presenti nella critica che Reghini stesso, a suo tempo, aveva mosso all'occultismo francese. Guénon è reo, innanzitutto, di distorcere «l'Idea sacra, romana italica universale, dell'Imperium» attribuendo a Dante la subordinazione del potere temporale a quello spirituale, nonché di sottostimare la grandezza della civiltà classica, prediligendo invece le spiritualità orientali. Il suo errore fondamentale, in particolare, è il «giudizio blasfemo, spudorato e inverecondo nei confronti del Divino Platone» (*Il Ghibellino* n° 7–8, ottobre 1982–gennaio 1983, 25). Negli stessi anni giudizi severissimi su

Benché Evola sia spesso citato con ammirazione, la rivista non manca, inoltre, di irridere la «parrocchia» dei «testimoni» del Barone[20]. Il che attesta le lacerazioni esistenti all'interno del campo tradizionalista, le cui varie anime paiono separate da irriducibili personalismi e da anguste logiche di appartenenza ideologico-territoriale[21].

All'inizio degli anni '70 il testimone del *Ghibellino* «prima maniera», quello diretto da Ruta, fu ripreso da un'altra rivista anch'essa siciliana, *Vie della tradizione. Rassegna trimestrale di orientamenti tradizionali*, fondata a Palermo nel 1971. Il Direttore Responsabile della rivista è il palermitano Gaspare Cannizzo (n. 1938), «impiegato presso l'Amministrazione Pubblica della sua città»[22], ma soprattutto esponente di spicco del mondo della massoneria e del martinismo locale. Il caporedattore, sin dall'inizio, è lo stesso Salvatore Ruta, destinato a lasciare il *Ghibellino* di lì a poco. La rivista si propone come veicolo di un tradizionalismo colto, ispirato direttamente al pensiero dell'«impareggiabile Maestro»[23] Julius Evola di cui ospita, peraltro, regolari contributi sino alla sua morte nel 1974.[24]

Guénon fioccano, del resto, in altre pubblicazioni tradizionaliste nostrane. Cfr., ad esempio, lo sferzante articolo di Renato del Ponte «Zavorre occultistiche. Ancora su Guénon e la tradizione romana» in *Arthos* n° 31–32 (1987–1988), 65–81. Il misfatto di cui si sarebbe reso colpevole Guénon è ancora una volta, agli occhi di Del Ponte, la svalutazione della tradizione romana, ed in particolare di aver operato «gravi confusioni» rispetto all'interpretazione del simbolismo di Giano.

20 «Costoro, ergendosi unilateralmente a depositari ed esegeti dei principi della Tradizione formulati da Evola, ci hanno dato l'impressione di voler costituire un collegio pontificale, dotato in ciascuno dei suoi componenti del crisma della infallibilità e pronto a bollar d'eresia ogni affermazione o scritto che non trova riscontro nei meandri tortuosi del loro cranio, disposto a mo' di schedario» (*Il Ghibellino* n° 4–5–6, dicembre 1981, 104).

21 Come ebbe a scrivere il più volte citato Ruta (sotto lo pseudonimo di Claudio Rutilio) nel 1984: «Abbiamo potuto sperimentare, in venticinque anni della nostra vita, non solo la difficoltà di stabilire e mantenere un clima di fraternità e di amicizia – ogni gruppo tende ad ergersi a depositario unico della Verità e, pertanto, è esclusivo – ma persino di infrangere il muro di pregiudizi nati da letture mal digerite, da pettegolezzi e da malcelate invidie, da superbia intellettuale o da deformazioni mentali acquisite in anni di militanza politica entro formazioni nelle quali […] la lotta si svolge su due fronti: l'interno e l'esterno» (*La cittadella* n° 1, 1984, inserto «Di un movimento tradizionale», III).

22 Gaspare Cannizzo, «Il consigliere silenzioso» in *Testimonianze su Evola,* seconda edizione riveduta e ampliata (Roma: Edizioni Mediterranee, 1983), 68–71, 68.

23 *Vie della Tradizione* n° 4 (ottobre–dicembre 1971), 155.

24 Sul ruolo di Evola nel patrocinare la rivista si veda il già citato articolo di Cannizzo in *Testimonianze su Evola*. I testi pubblicati da Evola sulle *Vie della Tradizione* sono i seguenti: «La dottrina della quattro età» (n° 1, gennaio–marzo 1971, 4–13); «La via del Samurai» (n° 2, aprile–giugno 1971, 49–58); «I centri iniziatici e la storia» (n° 3, luglio–settembre 1971, 118–124), «Note sui misteri di Mithra» (n° 4, ottobre–dicembre 1971, 187–195); «Senso e clima dello zen» (n° 5, gennaio–marzo 1972, 1–9); «Note sulla via della mano sinistra» (n° 6, aprile–giugno 1972, 53–58); «Note sull'iniziazione» (n° 7, luglio–settembre 1972, 105–110); «Magia sessuale e vampirismo sessuale nella Cina Antica» (n° 8, ottobre–dicembre 1972, 152–165); «Il mistero della decadenza» (n° 9, gennaio–marzo 1973, 1–7); «Dioniso e la via della mano sinistra» (n° 10, aprile–giugno 1973, 53–59); «Un maestro dell'occulto: Gustav Meyrink», n° 11, luglio–settembre 1972, 112–120); «Il morso della tarantola» (n° 12,

Tra le firme del periodico si annoverano diversi personaggi di rilievo, tutti appartenenti all'area della destra radicale del tempo. Tra questi citiamo innanzitutto il noto orientalista Pio Filippani-Ronconi (1920–2010)[25]. Filippani-Ronconi, allievo di Giuseppe Tucci[26] e titolare, dal 1972, della cattedra di Religioni e Filosofie dell'India dell'Istituto Orientale di Napoli, era stato vicinissimo, negli anni '30, agli ambienti dell'antroposofia italiana (in particolare a Giovanni Colazza, di cui si definiva «indegno discepolo»), per poi arruolarsi con il grado di *Obersturmführer* («comandante superiore assaltatore») nelle *Waffen SS* italiane, in cui aveva ravvisato «una vena di insegnamento esoterico»[27]. Ricordiamo poi il filologo Claudio Mutti (n. 1946), specialista di letteratura ungherese e assistente presso l'Università di Bologna, nonché militante in varie formazioni di estrema destra[28]. Tra i collaboratori della rivista troviamo inoltre il neofascista Adriano Romualdi (1940–1973), figlio del presidente del MSI Pino Romualdi, assistente di Storia contemporanea all'Università di Palermo e autore di una prima biografia autorizzata di Evola[29], il quale «esercitò una vasta influenza che interessò sia l'ala dura all'interno del MSI, sia gruppi radicali della destra extraparlamentare come Ordine Nuovo, che lo considerava come uno dei suoi ideologi»[30]. Da segnalare infine la presenza di Renato Del Ponte (n. 1944), professore di liceo che ritroveremo come direttore di *Arthos,* poi quale cofondatore, alla fine degli anni '80, del Movimento Tradizionalista Romano; del giornalista e saggista Gianfranco de Turris (n. 1944), futuro segretario della Fondazione Evola, specialista di letteratura fantastica; e infine di Gastone Ventura (1906–1981), Gran Maestro dell'Ordine Martinista e Sovrano Gran Ierofante Generale del Santuario Adriati-

---

ottobre–dicembre 1973, 161–165), «L'antico simbolismo erotico nell'oriente e nel mediterraneo» (n° 13, gennaio–marzo 1973, 1–10).

25 Sulla complessa figura di Filippani-Ronconi, cfr. il volume collettivo a cura di Angelo Iacovella, *L'Orientalista Guerriero. Omaggio a Pio Filippani-Ronconi* (Rimini: Il Cerchio, 2011).

26 Cfr., sui rapporti tra Filippani-Ronconi e Tucci, il volume di Enrica Garzilli, *L'esploratore del Duce. Le avventure di Giuseppe Tucci e la politica italiana in Oriente da Mussolini a Andreotti: Con il carteggio di Giulio Andreotti* (Milano: Memori/Asiatica Association, 2012), vol. 1, 100–108.

27 Alfonso Piscitelli, «Suggestioni esoteriche nelle SS italiane», in *Esoterismo e fascismo*, cit., 369–374, 371.

28 Attivo negli anni '60 nel movimento nazionalista-europeista «Jeune Europe», Mutti fu anche collaboratore di Franco Freda (n. 1941), «probabilmente l'intellettuale-militante più carismatico della Destra radicale del dopoguerra» (Franco Ferraresi, *Minacce alla democrazia. La destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra*, Milano: Feltrinelli, 1995, 97). Freda, fondatore nel 1963 della casa editrice neofascista (ed evoliana) «Edizioni di Ar», teorico della «disintegrazione del sistema» borghese in chiave «nazimaoista», e fautore di un'alleanza strategica con le forze di sinistra al fine di rovesciare gli assetti sociali costituiti, fu poi condannato per una serie di attentati esplosivi sui treni effettuati negli anni '70, ma anche – con l'imputazione di «associazione sovversiva» – per la costituzione dello stesso Gruppo di Ar. Si veda *ibidem*, in particolare 100 ssg.

29 *Julius Evola: l'uomo e l'opera* (Roma: Ed. Volpe, 1966).

30 Franco Ferraresi, *op. cit.*, 97.

co dei Riti di Misraim e Memphis. Così Cannizzo sintetizza nel primo editoriale il programma della rivista:

> Nella gamma di materiali che tratteremo come esoterismo, simbologia, storia e storiografia, scienze dello spirito, fenomenologia della civiltà, dottrina dello Stato, etc., cercheremo di dimostrare che, oltre alla concezione moderna della vita ve n'è un'altra che non si può identificare con nessuna ideologia, filosofia o religione. Quest'altra concezione è quella propriamente tradizionale, quella cioè che affonda le sue radici nei principi metafisici primi, immutabili ed eterni, dai quali l'uomo si è vieppiù allontanato nel processo di continua caduta verso un divenirismo frenetico di mutazioni al cui ritmo satanico danza l'umanità ultima.[31]

Gli argomenti trattati nei primi numeri riflettono questo impianto programmatico di matrice perennialista: denuncia del carattere «demonico» della modernità, cui si contrappone una visione magica e tradizionale del mondo[32]; celebrazione, nella scia di Evola, delle tradizioni cavalleresche d'Occidente e d'Oriente, e mistica dell'ascesi guerriera; esplorazione dei simbolismi tradizionali, con occasionali escursioni nei bacini mitografici del folklore. Non mancano peraltro puntuali aperture al cristianesimo – con riletture dei «Fioretti di S. Francesco» in chiave simbolico-esoterica[33] – e alla letteratura fantastica, filone di cui si fa interprete G. de Turris. Ma l'apporto più determinante, nella seconda metà degli anni '70, è quello di Filippani-Ronconi, cui viene spesso affidato il compito di aprire la rivista con un saggio dedicato ai suoi argomenti di predilezione, cioè le culture e le spiritualità indo-iraniche, o anche con inquadramenti teorici generali su questioni di epistemologia delle scienze umane da una prospettiva perennialista, comunque sempre volti a mostrare la fecondità di un'integrazione della cultura spirituale indiana – e in generale orientale – agli orizzonti conoscitivi dell'Occidente moderno[34]. La rivista è tuttora attiva.

Sempre nel solco del perennialismo evoliano, va menzionata poi la rivista *Arthos,* fondata a Genova nel 1972 dal già citato Renato Del Ponte. Del Ponte, che aveva all'attivo una lunga militanza nelle associazioni studentesche di destra degli anni '60 (dapprima la «Giovane Italia», la cui «Carta della Gioventù» era stato elaborata proprio da Evola nel 1951, poi il FUAN) aveva fondato nel 1969 a Genova il «Centro Studi Evoliani», definito retrospettivamente «una comunità spirituale,

31 Gaspare Cannizzo, «Premesse di un discorso», *Vie della Tradizione* n° 1 (gennaio–marzo 1971), 1–2.

32 Si veda l'articolo «La concezione magica dell'uomo e del mondo» di Gianfranco de Turris e Sebastiano Fusco, *Vie della Tradizione* n° 2 (aprile–giugno 1971), 59–82.

33 Gabriele Fergola, «San Francesco, l'esoterismo e i suoi rapporti con l'Islam», *Vie della Tradizione* n° 5 (gennaio–marzo 1972), 37–45.

34 Pio Filippani-Ronconi, «Diversi orizzonti per una ricerca culturale», *Vie della tradizione* n° 40 (ottobre–dicembre 1980), 161–172.

élitistica e gerarchica, orientata in senso tradizionale, rigorosamente chiusa ad operazioni di bassa politica»[35]. Nei primi anni ’70 il CSE aveva operato alacremente, in varie città italiane, per la diffusione del pensiero di Evola, stabilendo contatti con gli ambienti filoevoliani attivi all’estero, in particolare in Francia ed in Belgio.

Ma è solo con il terzo convegno dei Tradizionalisti Italiani, tenutosi a Firenze nel giugno del 1972, che, assieme all’effimero movimento politico «Azione Tradizionale», nasce il progetto del periodico *Arthos*, definito nel 2004 da Del Ponte «la sola pubblicazione italiana d’ispirazione tradizionale che si sia esplicitamente richiamata al pensiero evoliano»[36]. Questa pretesa di unicità è forse esagerata, visto l’evolismo esplicito che abbiamo già riscontrato in *Vie della Tradizione*. Che *Arthos* si richiamasse programmaticamente al Barone, tuttavia, è innegabile, non solo nella sostanza, ma anche nella forma. Se infatti il nome della rivista rimanda all’Orsa maggiore, al simbolismo artico e dunque alla civiltà dell’antica Thule, sede della Tradizione primordiale[37], esso fa riferimento anche, in modo più velato, ad Evola stesso, che con lo pseudonimo di «Arthos» aveva collaborato, sin dalla fine degli anni ’40, ad alcune pubblicazioni della destra neofascista («La Sfida», «Rivolta ideale», «Meridiano d’Italia», «Il Nazionale»)[38].

Arthos esce, nella sua prima serie, dal 1972 al 1990, per un totale di trentaquattro numeri. Nel 1997 appare una nuova serie, tuttora attiva. Nelle sue pagine trovano spazio, spesso all’interno della sezione «Dottrina», testi degli stessi Evola e di Guénon, che dispongono gli orizzonti teorici entro cui spazia la rivista. Di Evola è cruciale la critica alla modernità, ma spiccano anche i temi delle razze spirituali, della spiritualità pagana, della tradizione imperiale romana e ghibellina; di Guénon viene riproposta la riflessione sul simbolismo tradizionale come via all’intellezione metafisica, nonché le note sul mito e sul folklore. I contributi dei curatori recepiscono le istanze dell’Evola tardivo, riproducendone, senza particolare inventiva, la critica dei correlati sociali, politici e culturali della aborrita «modernità»: democrazia e massificazione, urbanizzazione, industrializzazione, materialismo, scientismo, culto della tecnica, riduzione ad oggetto e mercificazione del corpo umano. Aleggia, nei numeri degli anni ’70, il senso di una crisi incombente, di un deteriorarsi inesorabile delle condizioni sociali e culturali dell’Occidente che rende necessario il compattarsi del fronte tradizionale, solo antidoto alla degenerazione di una società ormai inerte ed aliena dal senso del sacro.

35 Renato Del Ponte, «Preistoria e storia del Centro Studi Evoliani», *La Cittadella* n° 14–15–16 (aprile–dicembre 2004), 227–237.

36 *Ibidem*, 235.

37 *Arthos* n° 1 (1972), 5.

38 Francesco Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), 434.

Nel tentativo di costruire il codice di una «destra tradizionale» secondo le direttrici evoliane, gli autori non trascurano di rivendicare la necessità di una «controstoria» atta a combattere le storture della «storiografia marxista» e «liberal-massonica» d'impronta materialista, progressista ed evoluzionista, denunciando, in ultima analisi, il carattere sovversivo e decadente della modernità stessa.[39] A livello tematico, l'attenzione si sposta così su realtà storiche, ed etnico-geografiche, minoritarie, interessanti in quanto depositarie di tracce di sapienza arcaica e punti di partenza per mettere in discussione le «aberrazioni storiografiche ufficiali»: si ripercorrono, ad esempio, le «origini dei liguri»[40] – civiltà alla quale Evola stesso aveva attribuito una remotissima nascita, risalente alla tradizione «ario-atlantica»[41] – sino a dedicare un numero speciale alla «etnografia protostorica alpina», tematica che abbina lo studio delle «tradizioni religiose preromane» alla celebrazione evoliana della montagna come luogo di contatto con il sacro, di rinvenimento degli archetipi dello spirito.[42]

Con il passare degli anni, in particolare nel periodo 1977–1985, si nota un progressivo affermarsi delle tematiche legate alla tradizione romana. Tale tendenza trova espressione nel numero speciale triplo (n° 22–23–24, luglio 1980–dicembre 1981) *La tradizione italica e romana*, che raccoglie nove interventi del convegno organizzato dalla stessa rivista a Cortona nel marzo 1981. Quest'ultimo fu un evento significativo in quanto riunì – non senza prevedibili tensioni – le diverse anime dell'area tradizionalista dell'epoca. Il filone prosegue con lo speciale dedicato al *Sacro in Virgilio*, pubblicato come n° 20/1979 nel 1983, anch'esso frutto di un convegno omonimo organizzato dal gruppo messinese «Arx» nel dicembre 1981 e il cui obiettivo era quello di mettere in luce, nel bimillenario della scomparsa del poeta latino, la dimensione iniziatica e sacrale della poesia virgiliana. Evento a suo modo memorabile poiché sarà l'ultima volta in cui ad una iniziativa comune parteciperanno tradizionalisti di diversi indirizzi.

Così nel 1986, nel celebrare il quindicesimo anniversario della fondazione della rivista, Del Ponte riassume «gli orientamenti» ideali che ad essa presiedono: «lotta per la difesa dei valori della trascendenza […] contro il materialismo, l'ateismo, il nichilismo, l'anarchia, l'agnosticismo, l'indifferenza […]; per la difesa della vita ad ogni livello: quindi contro l'aborto indiscriminato, contro la pena capitale […] la manipolazione genetica e gli orrori dello scientismo moderno […]; per la tutela assoluta della natura e dell'ambiente, contro ogni sfruttamen-

39 Si veda Claudio Mutti, «Mistificazioni della storiografia ‹ufficiale› e morfologia spengleriana della storia», *Arthos* n° 13 (settembre–dicembre 1976), 139–145.

40 Renato Del Ponte, «Dell'origine dei Liguri. Saggio di una indagine secondo il metodo tradizionale» (*Arthos* n° 7, settembre–dicembre 1974, 67–88; n° 8 gennaio–aprile 1975, 156–168; n° 9 settembre–dicembre 1975, 298–306).

41 Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza* (Milano: Hoepli, 1941), 232.

42 *Arthos* n° 14 (gennaio–maggio 1977).

to indiscriminato e quindi ogni attentato alla sua integrità […]; contro la scienza moderna: anzi *contro qualsiasi scienza* che non sia – come nelle società tradizionali – conoscenza e sapienza […]; contro i centri di potere occulto e palese, […] i monopoli, il capitale anonimo, il sistema delle banche, i trust internazionali, il potere dei padroni del mondo»[43].

Al fine di dare maggiore respiro al filone specificamente «romano» del tradizionalismo, ma anche, scriverà il suo fondatore, per affiancare ad *Arthos* una rivista complementare, «meno specialistica, più ‹pratica›, più pronta a recepire ed intervenire»[44], nasce nel maggio 1984 il periodico *La cittadella. Rivista di studi storici e tradizionali*, fondata dall'onnipresente Salvatore Ruta, già attivo nel *Ghibellino* e in *Vie della Tradizione*. Esauritasi l'esperienza dei Dioscuri, Ruta era diventato «Princeps di un ordine emanazione di quel nucleo, da cui poi, nel 1980, deriverà, sempre a Messina, il Centro Studi Tradizionali Arx»[45], centro da cui scaturisce, appunto, la *Cittadella*.

La prima serie della rivista (bianca) si estende dal 1984 al 1999[46].

La *Cittadella* si distingue, come detto, per la predilezione nei confronti delle tematiche italico-pagane. Permea le pagine della rivista, in particolare, una fascinazione per la religiosità della Roma antica, di cui si tenta anche di restituire la dimensione operativa, con un'attenzione spiccata verso gli aspetti liturgici (elaborazione di un *Kalendarium* del culto, predisposizione di un personale larario domestico, definizione di una ritualità delle nozze secondo la tradizione romana, etc.). Tematiche destinate, evidentemente, ad una ristretta élite di *aficionados*: prova ne sia una veste grafica assai rudimentale, in particolare nella prima serie, riflesso della tiratura estremamente limitata di cui dovette godere la rivista nelle sue prime fasi.[47]

La seconda serie della rivista (rossa) sarà diretta da Sandro Consolato (n. 1959), già collaboratore di *Arthos*, poi della prima serie della *Cittadella* a partire dal 1987, nonché autore di una tesi di laurea in filosofia su *Julius Evola e la «Dottrina del risveglio»*[48]. Questa serie fu attiva dal 2001 al 2011. Con essa, la rivista diventerà l'espressione del Movimento Tradizionalista Romano – poi chiamato,

---

43 «Arthos: trentesimo numero. Orientamenti per il tempo a venire», *Arthos* n° 30 (1986), 221–225, 223.

44 Renato Del Ponte, «Dialogando con Salvatore Ruta», *Civitas Romae*, supplemento al n° 14 di *Errecomeroma* (2012), 16–25, 23.

45 http://www.cesnur.com/neo-paganesimo-neo-stregoneria-neo-sciamanismo/il-tradizionalismo-romano/ (pagina consultata il 27 febbraio 2017).

46 Renato Del Ponte, «La primavera del Botticelli come ‹mistero pagano› del Rinascimento e gli influssi della scuola neoplatonica», *La cittadella* n° 0 (marzo 1984), 3–16.

47 Rivela Del Ponte nel 2012: «I primi momenti di ‹Cittadella› non sono per nulla facili ... Dopo l'uscita del primo numero sono pervenuti a Salvatore due soli abbonamenti (il mio e quello di Edy Minguzzi) all'infuori del gruppo di Messina» («Dialogando con Salvatore Ruta», cit., 22).

48 Relatrice Giulia Sfameni Gasparro (Università degli Studi di Messina, 1985/86).

nel 1998, Movimento Tradizionale Romano (M.T.R.) –, nato nel 1988 ad opera degli stessi Ruta e Del Ponte[49]. Si tratta, diranno in seguito gli autori della *Cittadella*, di «un movimento certamente poco significativo sul piano dei numeri, ma che è innanzitutto il riflesso di una comunità umana spiritualmente votatasi ad un rinnovato rapporto col sacro della nostra ‹Saturnia Tellus›»[50].

Con *Heliodromos*, periodico fondato nel gennaio 1979 ancora una volta in Sicilia, a Catania, passiamo ad una pubblicistica dalla diffusione ancora più ristretta e dal taglio più amatoriale, nettamente orientata verso la politica militante. Opuscolo nato come bollettino interno dei «Centri studi di formazione tradizionale Heliodromos», la rivista si propone di «costituire un polo e un punto di riferimento per quanti, insieme a noi, volessero intraprendere quella che nella tradizione islamica, viene definita la ‹Grande e Piccola Guerra Santa›». Il che significa, secondo le premesse evoliane[51], da un lato «lotta ‹spirituale› contro il ‹nemico› che alberga in noi, la lotta contro le passioni»; dall'altro «lotta materiale, fisica, combattuta contro il mondo esterno, tanto importante, quanto complementare alla prima»[52].

La cifra specifica della rivista, dunque, è un militantismo di destra radicale che incamera le turbolenze del «movimento del '77», movimento di cui esprime la contestazione del sistema insieme ad alcune inquietanti ed irrisolte ambiguità circa le concrete strategie di azione politica.[53] *Heliodromos,* infatti, intende fornire uno sbocco operativo, di tipo rivoluzionario, alla visione del mondo tradizionale, proponendosi come polo aggregante di fronte alla frammentazione della destra extraparlamentare – tema ricorrente nel dibattito del tempo.[54] La nota dominante è una sorta di ansia apocalittica, anch'essa tipica dell'epoca, che induce a presagire imminenti «dissoluzioni» dell'ordine sociale, a fronte delle quali occorre creare «agili centri di intervento» detti «Unità operanti» che possano operare «nell'ambito di un vasto e articolato movimento controsovversivo

49 *Ibidem*.

50 *La cittadella* n° 1 nuova serie (gennaio–marzo 2001), 3. Così Consolato riassume il programma della rivista: «il lettore [...] sulle nostre pagine troverà soprattutto trattati i miti, i riti, le credenze dell'Italia antica e di Roma secondo una prospettiva ‹tradizionale› e il più possibile volta a un recupero in chiave attuale, e persino ‹operativa›, di quanto trasmessoci da un così lontano e augusto passato» (*ibidem*, 5).

51 Si veda il capitolo «La grande e la piccola guerra santa», in *Rivolta contro il mondo moderno*, terza ed. (Roma: Mediterranee, 1969), 150–164.

52 *Heliodromos* n° 1 (gennaio 1979), 4.

53 Questa fase di violenta contestazione antisistema, infatti, coinvolse in modo violento anche gli ambienti di destra (il primo «Campo Hobbit» si tenne nel giugno di quell'anno), mentre contestualmente alcuni importanti riferimenti organizzativi della stagione trascorsa, come Ordine Nuovo e Avanguardia Nazionale, venivano meno.

54 È infatti un'esigenza diffusa ed a tratti ossessiva, all'epoca, negli ambienti di cui stiamo parlando, quella di «riaggregare le disperse forze della destra, una riaggregazione che avrebbe inevitabilmente preso la forma di unità clandestine strutturate» (F. Ferraresi, *op. cit.,* 295).

di Destra»[55]. Siamo nel maggio 1979, ad un anno esatto dall'uccisione di Moro, e il clima politico in Italia è arroventato. Alla fine dell'anno il governo varerà il decreto «Antiterrorismo»[56]. Date queste premesse, e la virulenza con cui viene attaccato il sistema democratico, «moderno totalitarismo» riflesso di un capitalismo ritenuto ormai vicino al collasso, non sorprende che i curatori, nel corso del tempo, si cautelino prendendo reiteratamente le distanze dalla lotta armata come strategia di azione politica: «la scelta terroristica (o scelta armata, se si preferisce) è un vicolo cieco in cui si viene spinti da pressioni esterne, in cui raramente interviene una autocoscienza rivoluzionaria»[57]. Occorre invece tessere una «federazione» di cellule autonome, il cui fine è «la trasformazione e il rinnovamento del mondo; e, più concretamente, la normalizzazione delle cultura occidentale, cosa che non è possibile se non attraverso la restaurazione della Tradizione (contro il disordine e la crisi del mondo moderno)». Più nettamente – ed ambiziosamente: «Sul piano politico l'obiettivo – lontano, ma non meno reale e possibile – è la restaurazione dell'Impero, come organismo sacrale che garantisce la esistenza tradizionale e come forma suprema di unità dell'Europa e di tutti i popoli dell'Occidente»[58]. La linea è quella di un imperialismo utopico, paneuropeista, fedele al magistero evoliano: linea che comporta, in ogni caso, una condanna senza appello della destra parlamentare rappresentata dal MSI e dal FDG, considerati «strumenti del sistema» («strumenti» nei quali, pure, l'anonimo direttore della rivista sostiene di aver militato a lungo)[59].

Ciclostilato inizialmente mensile dalla tiratura di mille copie, nel corso degli anni '80 *Heliodromos* diventa bimestrale, quindi trimestrale. Parallelamente, la rivista vede progressivamente migliorare la propria veste editoriale e la qualità dei contributi, che si ampliano e si diversificano col passare del tempo. La nuova serie inizia nel 1985, per interrompersi nel 1989. Dopo sei anni di sospensione, la rivista riapre nel 1995 con il numero 6. Per l'occasione, sulla copertina si staglia a tutto campo l'immagine di Evola. In questa nuova fase, il direttore responsabile è Angelo Murabito, a cui succederà Andra Niccolò Strummiello nel 2012. La rivista è tuttora attiva.

55 Heliodromos, «Il nostro atteggiamento. Orientamenti politici», *Heliodromos* n° 5 (maggio 1979), 1.
56 Gazz. Uff., 17 dicembre 1979, n. 342. *Decreto convertito con modificazioni in legge 6 febbraio 1980*, n. 15 (in Gazz. Uff., 7 febbraio 1980, n. 97).
57 Heliodromos ,«Terrorismo e criminalità», *Heliodromos* n° 18 (gennaio–febbraio 1983), 3.
58 Antonio Medrano, «Riflessioni sull'azione tradizionale», *ibidem*, 5–11, 8–9.
59 *Ibidem*, 75.

Perennialismi «di transizione»: *Conoscenza religiosa* e *I Quaderni di Avallon*

Con le riviste seguenti abbandoniamo il cerchio interno del perennialismo italiano, strettamente (e spesso pedissequamente) legato al magistero di Evola, per passare ad un perennialismo «di frangia» o «di transizione». Con ciò vogliamo indicare un atteggiamento più indipendente, volto ad adoperare, in modo tacito o dichiarato, le premesse ideologiche tradizionaliste all'interno di una più eclettica riflessione transculturale sul sacro, la sua collocazione nell'episteme moderna, il suo rapporto con varie forme di espressività artistico-letteraria.

Questo filone è inaugurato, ed incarnato in modo emblematico, dalla rivista *Conoscenza religiosa*. Il periodico nacque nel 1969 da una proposta di Federico Codignola (1946–2011), dirigente della casa editrice Nuova Italia di Firenze (nonché figlio del proprietario, il senatore socialista Tristano), il quale offrì ad Elémire Zolla (1926–2002) di coordinare una rivista «che si sarebbe tenuta su un piano del tutto staccato da quello che era allora dato per acquisito»[60]. Ed è indubbio che questa rivista di spiritualità interreligiosa e in definitiva «laica», slegata da qualsiasi scuola, indirizzo od istituzione, occupò una posizione atipica nello scenario culturale italiano del tempo. Come ricordano Giardini e Salzani, infatti,

> all'atto di fondazione della rivista, i fuochi del Sessantotto non sono ancora spenti e l'epoca dello stragismo si è appena aperta. Questa guerra civile occulta farà da sfondo alla rivista per tutta la sua durata. Dal punto di vista letterario, l'esperimento di «Quindici» e del Gruppo '63 si è appena concluso, così quello del ‹Menabò› di Italo Calvino e di Elio Vittorini. Le riviste protagoniste sono ora «Quaderni piacentini», «Classe operaia», «Quaderni rossi», «Lotta continua». Le riviste impegnate hanno il chiaro intento di dare sostegno alla lotta di classe. La politica domina su tutto, ne sono impregnate perfino la musica, la poesia, la danza [...]. È indubbio che il distacco dal presente per i protagonisti di «Conoscenza Religiosa» sia stato una netta presa di posizione, un tentativo di parlare una lingua diversa da quella corrente: questa, più che disprezzata, viene ignorata.[61]

Non è possibile, in questa sede, soffermarsi sull'articolato percorso biografico-intellettuale di Zolla, né sulla rete di intellettuali di varia estrazione che per quattordici anni collaborarono alle attività della rivista.[62] Più modestamente, vorrem-

60 Elémire Zolla, Doriano Fasoli, *Un destino itinerante: conversazioni tra Occidente e Oriente* (Venezia: Marsilio, 1995), 38.

61 Dorella Giardini e Stefano Salzani, *«Conoscenza religiosa. Rivista letteraria del Novecento», Atti dell'Accademia degli Agiati,* a. 256 (2006), ser. VIII, vol. VI, A, 253–284,

62 Su questi aspetti si vedano, oltre all'articolo citato nella nota precedente, i volumi di Grazia Marchianò, *Elémire Zolla: Il conoscitore di segreti: una biografia intellettuale* (Milano:

mo mostrare la continuità ideologica che unisce questo progetto editoriale alla matrice culturale qui presa in esame, ossia il perennialismo, assieme agli sviluppi inattesi che da questa matrice derivano.

Siamo alla fine degli anni '60. Zolla è direttore dell'Istituto di Lingue e letterature straniere della facoltà di Magistero di Genova, nonché titolare, presso lo stesso Istituto, della cattedra di Letteratura Angloamericana.[63] Nel volume *Le potenze dell'anima* (1968), frutto di una laboriosa opera di comparazione interreligiosa, ha appena distillato la sua antropologia spirituale, una stratigrafia ontologica dell'essere umano che va dal piano materiale a quello sovrarazionale, dove risiedono le più alte facoltà dello spirito.[64] Nel 1971 esce *Che cos'è la tradizione?*, in cui Zolla contrappone «a una civiltà custode delle verità tradizionali (la civiltà del ‹commento›) una civiltà immersa nel gioco delle forze mondane (la civiltà della ‹critica›)»[65], presentandosi così, *ipso facto*, come interprete indipendente, e tuttavia autorevole, del perennialismo nostrano. «Ci è concesso di non piegarci più del necessario», scrive significativamente l'autore, «al mondo moderno, dischiudendo quel che di noi sappiamo trarre in salvo all'influsso dell'antica sapienza»[66].

Già nell'editoriale del primo numero di *Conoscenza religiosa*, vero e proprio manifesto programmatico, il tradizionalismo di Guénon ed Evola traspare nitidamente come fonte di ispirazione primaria del progetto culturale zolliano di cui determina sia il nucleo ideologico che le direttrici tematiche fondamentali. I giovani occidentali, allora impegnati nelle aspre battaglie della controcultura, non chiedono altro, secondo Zolla, che «un lembo di quella sapienza che tutto nella civiltà moderna cospira a reprimere»[67]. A compensare questa repressione sembrano operare, tuttavia, forze culturali ben precise: «a principiare dal Novecento in punti disparati del globo emergono voci che tramandano una Tradizione che era stata obliata, che viene tuttora repressa con un sistema di alibi e ricatti»[68]. La «sapienza» alla cui ricerca si muove inconsapevolmente un Occidente involuto e confuso, quindi, è l'espressione di una «Tradizione» che ne rappresenta la declinazione storica, e di cui è possibile, tramite un lavoro comparativo, ricomporre le *disjecta membra*.

Fin qui niente di particolarmente originale. Lo è, invece, quel mix tipicamente zolliano, di eclettismo erudito e di esotismo estetizzante che ispira questa operazione di rinvenimento dei contenuti tradizionali, e che rappresenta l'autentica

---

Rizzoli, 2006) e di Hervé Cavallera, *Elémire Zolla: La luce delle idee* (Firenze: Le lettere, 2011).

63 Grazia Marchianò, *op. cit.*, 82.

64 Elémire Zolla, *Le potenze dell'anima: morfologia dello spirito nella storia della cultura* (Milano: Bompiani, 1968).

65 Grazia Marchianò, *op. cit.*, 81.

66 Elémire Zolla, *Che cos'è la tradizione* (Milano: Bompiani, 1971), 43–44.

67 *Conoscenza religiosa* n° 1 (1969, gennaio–marzo), 2.

68 *Ibidem*, 3.

cifra specifica di *Conoscenza religiosa.* Al banchetto della «filosofia perenne» – espressione che fornirà il titolo all'ultima opera di Zolla, pubblicata nel 1999[69] – vengono convocate tradizioni disparate: l'hassidismo, recepito attraverso la lezione del teologo ebreo Abraham Heschel (che Zolla annoverava tra i propri maestri)[70] nel primo saggio che segue l'editoriale, è un tassello del mosaico della «Tradizione» al fianco delle «culture primitive» africane, la cui *prisca theologia* era stata di recente rivelata da etnografi ed etnologi occidentali. In un contributo dell'antropologo francese Marcel Griaule (1898–1956), ad esempio, si legge che il «mondo negro» sarebbe orientato «verso un tipo di sapienza che può a volte essere confusa con una conoscenza appropriata ma che, il più delle volte, non è che una *sofia*»[71]. L'accostamento tra la sapienza dell'uomo africano e le tradizioni mistico-esoteriche occidentali si palesa ulteriormente quando Griaule afferma: «lo spirito nei negri costruisce una specie di rete di equivalenze tra tutte le cose per mezzo di un apparato di simboli che, mediante giochi armoniosi ed insensibili slittamenti, ci conduce dall'arpa al telaio, dall'abbigliamento al verbo creatore, dal demiurgo all'ultimo detrito»[72].

Nei numeri successivi è da segnalare il saggio di Henry Corbin sulla «filosofia tradizionale» in Iran.[73] Al lettore italiano si schiudono qui per la prima volta gli orizzonti sacrali della gnosi sciita e del *mundus imaginalis*, trattati da Corbin all'interno di una cornice fenomenologico-perennialista in cui la Tradizione coincide, essenzialmente, con il rinnovarsi perenne della stessa intuizione di verità metafisica e metastorica (intuizione che sostanzia ed innerva le grandi «tradizioni del libro»)[74]. In un numero dell'anno successivo Gershom Scholem illustra, in un lungo saggio scaturito da una «lettura Eranos», i capisaldi della mistica ebraica del linguaggio.[75]

La presenza di Scholem e Corbin nelle pagine di *Conoscenza Religiosa*, del resto, lascia intravedere un filo rosso che conduce dritto a Eranos, con il cui spirito la rivista di Zolla convibra armoniosamente. A conferma di questo nesso cruciale,

---

69 Elémire Zolla, *La filosofia perenne: L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente* (Milano: Mondadori, 1999).

70 «Incontrai il discendente di una grande famiglia hassidica, Abraham Heschel, e a lui dovetti per un decennio una lezione orale prodigiosa sulla Kabbalah e sul hassidismo. Non avrei mai potuto estrarre dai libri ciò che Heschel mi impartì, con la danza delle mani durante i rituali, con la densità della voce durante le enunciazioni sacrali» (*Un destino itinerante*, cit. 29–30).

71 Marcel Griaule «Conoscenza dell'uomo negro», *Conoscenza religiosa* n° 1 (1969, gennaio–marzo), 32–46, 34.

72 *Ibidem.*

73 Henry Corbin, «Lo shiismo duodecimano», *Conoscenza religiosa* n° 3 (1972, gennaio–marzo), 255–260.

74 «Tradizione è essenzialmente rinascita, ed ogni rinascita è riattivazione ‹al presente› di una tradizione» (Henri Corbin, «Che cosa significa ‹tradizione›?» *Conoscenza religiosa* n° 3 1969, luglio–settembre, 225–241, 227).

75 Gershom Scholem, «Il nome di Dio», *Conoscenza religiosa* n° 4 (1973, ottobre–dicembre), 375–412.

ricordiamo che Zolla fu tra gli ideatori, insieme al già citato Pio Filippani-Ronconi e all'egittologo Boris de Rachelwitz, dei convegni dell'Istituto Ticinese di Alti Studi (ITAS) tenutisi dal 1970 al 1973 a Lugano. Fu proprio a Lugano, nel primo convegno del 1970, che si tenne la cerimonia di presentazione di *Conoscenza religiosa*[76].

Si può dire senza particolare temerarietà che alle iniziative culturali promosse da Zolla in questi anni Eranos non solo fornì, per usare l'espressione di Hakl, l'evidente «prototipo»[77], ma anche un considerevole bacino di intelligenze a cui attingere. Contribuirono a *Conoscenza religiosa* (ed in alcuni casi anche ai lavori dell'Istituto ticinese), infatti, studiosi che avevano illustrato, e stavano illustrando proprio in quegli anni, le *Tagungen* di Ascona: i già citati Corbin e Scholem, ma anche l'etnologo Jean Servier[78], il filosofo Seyyed Hossein Nasr[79], lo storico dell'esoterismo Antoine Faivre[80]. Il testo di quest'ultimo, «Immaginazione creatrice. Funzione magica e fondamento mitico dell'immagine», vede la luce in un fascicolo speciale dedicato al tema «Immaginario e immaginale», nel quale la lezione corbiniana, indissolubilmente legata ad Eranos, era stata compiutamente recepita, e messa a disposizione del lettore italiano.

L'ecumenismo erudito di ispirazione perennialista è un vero e proprio principio informatore che nel linguaggio di *Conoscenza religiosa* viene affiancato da un'altra procedura ermeneutica: il rinvenimento della «sapienza tradizionale» nell'espressione letteraria, e in special modo poetica. Tale interesse per il fatto letterario, indissolubilmente legato alla formazione di Zolla, induce alla pubblicazione di testi inediti di Djuna Barnes, Borges, Fitzgerald, Montale, Auden, Luzi, Pessoa, ma anche alla raffinata esegesi di un autore come Tolkien. In questo contesto *Il Signore degli anelli* diventa un suggestivo quanto inconsapevole criptogramma della Tradizione poiché, alla stregua del *Beowulf*, parla «per simboli e figure di un mondo perenne oltre che arcaico, dunque più presente a noi del presente»[81]. È così che Tolkien, grazie a Zolla, entra a far parte della «schiera dei favolisti della Tra-

---

76 Hans Thomas Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century* (Sheffield: Equinox, 2013), 275–277. I convegni dell'ITAS, del resto, non sono il primo esperimento zolliano a riecheggiare Eranos. Nel 1968 Zolla aveva infatti organizzato, presso l'Istituto Accademico di Roma, un convegno dall'eloquente titolo *I valori permanenti del divenire storico*. Vi presero parte, tra gli altri, Gilbert Durand e Jean Servier, presenze costanti ad Eranos, mentre le conferenze preparatorie avevano visto la partecipazione di Mircea Eliade (G. Marchianò, *op. cit.*, 73–76).

77 *Ibidem*, 275.

78 Jean Servier, «Il dramma dell'umanesimo borghese», *Conoscenza religiosa* n° 2 (1971, aprile giugno), 145–158.

79 Seyyed Hossein Nasr, «Il sufismo e la perennità della ricerca mistica», *ibidem*, 117–130.

80 Antoine Faivre, «L'immaginazione creatrice. Funzione magica e fondamento mitico dell' immagine», *Conoscenza religiosa* n° 2 (1981), aprile–giugno, 230–261.

81 Elémire Zolla, «John Ronald Reuel Tolkien e Beowulf», *Conoscenza religiosa* n° 3 (1969), 306–341, 309.

dizione benigna e luminosa»[82]. Zolla non si limita, dunque, ad ereditare la lettura perennialista del mito come proiezione narrativa del simbolo, e deposito cifrato di sapienza tradizionale, ma ne estende la portata alle narrazioni fantastiche più moderne e popolari.[83] Si tratta di un atto di ermeneutica creativa – per alcuni; per altri, di una riprovevole mistificazione – destinato ad una lunga fioritura nel nostro paese, dove le sistematiche riletture tradizionaliste del *Signore degli Anelli* favorirono, nel corso degli anni '70, l'appropriazione dell'immaginario tolkieniano da parte di movimenti e partiti di destra.[84] Resta il dato fondamentale, per intendere il progetto culturale che stiamo analizzando, che per Zolla l'espressione letteraria, in particolare quella mitica, discende dal pensiero simbolico – tramite dell'intellezione spirituale e ricettacolo di quegli «archetipi» metastorici allo studio dei quali l'autore si stava dedicando proprio in quegli anni.[85] E l'elogio di questa modalità cognitiva ed espressiva sottende da cima a fondo le pagine di *Conoscenza religiosa*, con occasionali messe a punto teoriche.[86]

I *Quaderni di Avallon* sorgono nel 1980 per iniziativa dello storico, etnografo ed archeologo romano Mario Polia (n. 1947), ad oggi Docente Incaricato di Antropologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, nonché Direttore del Museo Demo-antropologico di Leonessa, in provincia di Rieti. Laureato in Archeologia alla Sapienza, Polia è stato a lungo direttore di un programma di ricerca, allestito dal Ministero degli Affari Esteri e del Centro Studi Ricerche Ligabue di Venezia, sullo sciamanesimo andino. All'epoca della fondazione dei *Quaderni* aveva già collaborato al periodico romano *Escalibur* [*sic* nel numero 0; poi, dal numero 1–2, *Excalibur*] *Rivista di comparazione e sintesi,* attivo tra il 1976 e il 1979 con Gianfranco Ersoch, poi Antonio Corazza come Direttore responsabile, la cui nota dominante è un tradizionalismo cristianeggiante, sensibile ai temi della cavalleria, della spiritualità medievale e delle tradizioni di preghiera cristiane (Polia vi aveva contribuito, appunto, con un articolo sull'esicasmo[87]).

Indubbiamente questo progetto editoriale si inserisce nel solco di un perennialismo filoevoliano, che vede la Tradizione come «l'atto di tramandare una verità eterna, cioè di tramandare nel tempo i contenuti della Rivelazione ed i mezzi adatti per realizzarla»[88]. Tuttavia il discorso del cattolico Polia intende anche, sin dall'inizio, tratteggiare il profilo di un cristianesimo autentico e tradizionale, per

---

82 *Ibidem*, 308.
83 Elémire Zolla, «La nuova lettura dei miti», *Conoscenza religiosa* n° 2 (1970), 131–141.
84 Lucio del Corso e Paolo Pecere, *L'anello che non tiene: Tolkien fra letteratura e mistificazione*, Roma: Minimum fax, 2003. Si vedano in particolare le pp. 65–77 e 158–187.
85 Elémire Zolla, *Archetipi*, traduzione dall'inglese di Grazia Marchianò (Venezia: Marsilio, 1988).
86 Cfr. il saggio «Natura e origine del simbolo» del filosofo alsaziano Marius Schneider, *Conoscenza religiosa* n° 4 (1971), 313–336.
87 Mario Polia, «L'esicasmo, la preghiera del silenzio», *Escalibur* n° 0 (ottobre 1976), 37–56.
88 Mario Polia, «Presentazione», *I Quaderni di Avallon* n° 0, (s.d. 1981?), 3–11.

poi aprirsi ad una più vasta riflessione sul Sacro. Nel farlo, predilige un approccio di mitologia comparata, che faccia risaltare i nessi strutturali tra il cristianesimo profondo e le altre tradizioni religiose e contribuisca, al contempo, alla rivalutazione del pensiero mitico come fattore strutturante della società umana secondo modelli archetipici ed atemporali. L'obiettivo ultimo è quello di ripristinare un'antropologia «organica» ed olistica, in grado di porre rimedio alle mutilazioni inflitte all'uomo dall'episteme materialista e scientista contemporanea, cioè dalla «degradazione della weltanschauung secolarizzata»[89].

Se il numero 0 contiene due lunghi saggi, uno sul «Mistero imperiale del Graal» e l'altro sul «Mistero della dama», entrambi opera di M. Polia, il n° 1 – in cui il Direttore responsabile è Maurizio Mecozzi – affronta il tema di «Roma antica» in una prospettiva più corale. Il n° 2, «Il Medioevo e la via cavalleresca», e il n° 3, dedicato alle «Vie solari dell'Eroe e del guerriero», ribadiscono esplicitamente l'ascendenza evoliana, sviluppando in particolare il tema delle tradizioni guerriere giapponesi e del loro background zen – filone inaugurato dallo stesso Evola[90].

I *Quaderni* possono essere definiti una rivista perennialista «di transizione» poiché in essi il sostrato tradizionalista, invece di dar luogo a sviluppi localistici ed autoreferenziali come accade altrove, si stempera nel tempo in una più aperta riflessione sul sacro e sulla sua collocazione nell'episteme moderna. Ne è un esempio il convegno sul «Sacro e il mondo della ‹morte di Dio›», organizzato dalla rivista nel 1984. Il congresso vide riuniti Pierfrancesco Zarcone, delegato della Comunità Greco-ortodossa di Roma, Piero Coda, assistente di Teologia Fondamentale presso l'Università Lateranense, Abdel Hamid Haddarah, delegato della Comunità Islamica Italiana e Imam del Centro Islamico Culturale Italiano con sede a Roma, Lama Ghesce Ciampa Giatso, direttore spirituale del Centro Lama Tsong Khapa di Pomaia, Roberto Pinciara, Segretario dell'Associazione Zen Italiana. Si tratta, dunque, di un vero e proprio *workshop* di discussione interreligiosa i cui lavori sono raccolti nei due volumi di atti *La religione e il mondo della morte di Dio* e *La cultura contemporanea e il sacro* (1984).

Il numero 7 (1985), intitolato «Scienza e conoscenza», inaugura programmaticamente una riflessione ancora più estesa, volta a sondare i paradigmi scientifici contemporanei e a gettare la base di una nuova «Rivoluzione scientifica» (titolo del n° 7 della rivista) finalmente affrancata dai dogmi del materialismo scientista con i suoi risvolti meccanicisti ed evoluzionisti in biologia, e comportamentisti in psicologia. A questi paradigmi, la rivista contrappone l'anelito ad una «scienza post-moderna» in grado di produrre «una rinnovata visione della Natura e del

89 *La cultura contemporanea e il sacro*, atti del convegno di studi dei *Quaderni di Avallon*, 2° volume (Rimini: Il Cerchio, 1984), 5.
90 Si veda il già citato articolo «La via del Samurai» con cui si apre il secondo fascicolo di *Le vie della tradizione* n° 2 (aprile–giugno 1971, 49–58).

Cosmo, quali macro-sistemi viventi, organici, espressioni visibili dell'Invisibile, sintesi di Immanenza e Trascendenza»[91]. Sensibile alle suggestioni della contemporanea cultura *New Age*, il volume accoglie il saggio di F. Capra «Slittamento dei paradigmi e cambiamento sociale»[92], seguito da una singolare intervista a Franco Cardini sulle «medicine alternative»[93]; un articolo di A. Morganti fa il punto sulla «Concezione dell'uomo nella psicologia moderna», passando in rassegna gli approcci della psicologia umanistica, nonché gli sviluppi transpersonalisti di Maslow e Assagioli; altri affrontano tematiche di cosmologia e biologia.

Ciò che colpisce non è tanto l'apertura, tipica del periodo storico, a tali tematiche, quanto il fatto che esse vengano recepite all'interno di una visione del mondo che non cessa di definirsi rigorosamente «tradizionalista» nel senso guénoniano ed evoliano del termine – scavalcando, pertanto, gli anatemi, tipici del discorso perennialista, contro la scienza moderna[94]. Quest'ultima è vista come un sapere da emendare attraverso una radicale ristrutturazione, piuttosto che come l'empio rovescio epistemologico di una modernità ormai inesorabilmente scissa dai principi metafisici[95]. E così il n° 6 (1986) si intitola programmaticamente, e con un paradosso ricorrente in questo tipo di pubblicistica, «Una proposta per il futuro: la Tradizione»[96]. Nello stesso volume un articolo di Gianni Ferracuti, futuro professore associato di Letteratura Spagnola presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste, e già autore di uno studio critico su Evola[97], fa il punto sul pensiero di Guénon e dello stesso Evola, al contempo ribadendone l'autorità e denunciandone i limiti speculativi.[98]

91 Editoriale «La scienza post-moderna», in *Quaderni di Avallon* n° 8 (1985), «La nuova rivoluzione scientifica», 5.

92 Fritjof Capra, «Slittamento dei paradigmi e cambiamento sociale», *ibidem*, 7–14.

93 Franco Cardini, «Intervista sulla nuova medicina», *ibidem*, 15–20.

94 Scrive ad esempio il paleontologo antievoluzionista Roberto Fondi aprendo il suo articolo sulla «nuova rivoluzione scientifica»: «a noi non disturba l'essere classificati come uomini ‹impegnati a destra›, purché per ‹destra› si intenda una sfera politico-culturale che vuole mantenersi in piena continuità con la *Tradizione*, nel senso introdotto da Guénon e successivamente da Evola» («La ‹nuova rivoluzione scientifica› è già in atto», *ibidem*, 99–144, 99).

95 Si legge nel succitato articolo, riguardo alle posizioni rigidamente antiscientifiche di alcuni: «Porsi, al di là di ogni evidenza, contro l'esistenza di un qualsiasi valore conoscitivo della scienza, sia pure relativo […] significa [...] opporre alle attuali teorie concezioni di uguali unilateralità» («La scienza post-moderna», cit. 5).

96 Ed ecco la definizione di Tradizione fornita da Polia: «Non c'è Tradizione – in senso spirituale – se non come ‹tramandamento› d'una verità d'ordine metafisico [...]: incarnata in un sistema dottrinale; trasmessa e custodita da una gerarchia spiritualmente qualificata; contemplante la possibilità di accedere ad essa mediante i mezzi e i carismi che definiscono una via come ‹spirituale› o ‹religiosa›» (Mario Polia, «Tradizione: il significato di un termine», *Quaderni di Avallon* n° 10, 1986, 13–36, 16).

97 *Julius Evola* (Rimini: Il cerchio, 1984).

98 Gianni Ferracuti, «Oltre Evola, oltre Guénon. Metafisica e ontologia», *Quaderni di Avallon* n° 10 (1986), 89–104.

Negli anni successivi le tematiche si estendono ancora, abbracciando i temi dell'*Ecologia/ecologie*, come espressione di una concezione olistica ed organicista della realtà (n° 15, settembre–dicembre 1987), *La pace* (n° 16, gennaio–aprile 1988), sino a tematiche di rilevanza filosofico-religiosa generale, quali *La morte* (n° 17, maggio agosto 1988), *L'amore* (n° 18, settembre–dicembre 1988), *Il male e il diavolo* (n° 19, gennaio–aprile 1989). Ci fermiamo qui per non travalicare i limiti cronologici che ci siamo imposti. È tuttavia evidente, sia pure da un così breve excursus, che la traiettoria dei *Quaderni* si distingue, nel panorama che stiamo tratteggiando, per la capacità di intercettare tematiche trasversali, con le quali le idee di fondo della riflessione tradizionalista dialogano estendendo non soltanto la propria portata speculativa, ma anche il parterre dei propri fruitori. Nell'inaugurare il nuovo formato della rivista, scrive infatti la Redazione nel n° 23 (1990):

> il mantenimento della massima stabilità economica della Rivista (e quindi della sua concreta libertà ed indipendenza) [...] è per noi in primo luogo garanzia di continuità nell'impostazione critica e propositiva seguita fin dalla fondazione di *Avallon*, un decennio addietro. Questa impostazione si è rivelata, alla prova dei fatti, vincente: «ricomporre» i frammenti della cultura contemporanea, in un serrato confronto con le scienze (religiose, umane, sociali ed esatte) attorno ad una concezione fondamentale dell'uomo e del mondo che abbiamo definito in tempi ben più ideologizzati di questi come organica – aliena cioè da ogni riduzionismo – ed aperta alla realtà vivificatrice del Sacro.[99]

Conclusioni

Nell'Italia degli anni '70 ed '80, il tradizionalismo di Guénon e di Evola conosce sviluppi assai interessanti. Pur mantenendo invariati i suoi assetti dottrinali, infatti, il discorso perennialista mostra notevoli capacità adattative ed assume nuove funzioni culturali e sociali, specifiche dello scenario italiano, di cui le riviste citate forniscono uno spaccato nitido.

L'esame di questo materiale consente in primo luogo di studiare in una luce nuova il nesso tra perennialismo e destra estrema e radicale, un'area politica destinata a mantenere in Italia, per quasi mezzo secolo, «una presenza senza confronti più robusta e costante che in ogni altro Paese occidentale»[100]. Senza entrare nella questione, già svolta in studi approfonditi, dell'uso politico che è stato

99 Editoriale, *Quaderni di Avallon* n° 23 (1990), 5–10, 5–6.
100 Franco Ferraresi, *op. cit.*, 28.

fatto del pensiero evoliano nei cosiddetti «anni di piombo»[101], sino alle derive estremiste, eversive e spontaneiste, limitiamoci a due semplici osservazioni. Per decenni si sono raccolti attorno a questo pensiero network più o meno estesi di intellettuali «eterodossi», a cui il perennialismo, con il suo rifiuto sprezzante della modernità ed il conseguente richiamo ad un'arcaicità sacrale e sorgiva, deposito di codici valoriali immutabili, ha fornito il perimetro teorico di una prassi politica di segno reazionario, metafisicamente fondata (la «Tradizione una» si contrappone alla varietà delle «tradizioni» molteplici, contingenti e profane) e dunque inappellabile. Nella diffusione presso il pubblico di queste tematiche le riviste, proprio per il particolare tipo di operatività che le contraddistingue, hanno svolto un ruolo importante. Spazi deputati all'articolazione tra teoria e prassi, legati molto spesso a strutture operanti sul territorio, i periodici consentono di veicolare i contenuti tradizionalisti in forma più agile, con un costante ancoraggio all'attualità culturale, sociale e politica. Il bacino di simboli, temi e mitemi *prêts-à-porter* che essi mobilitano è dunque in grado coinvolgere facilmente i lettori, tanto più che questi ultimi ricevono, dalla ciclicità quasi rituale della pubblicazione, il senso dell'appartenenza ad uno specifico gruppo sociale, ad una comunità «differenziata».

È interessante osservare inoltre come la piattaforma ideologica del perennialismo, proprio attraverso le riviste, abbia consentito altresì lo sviluppo, in chiave antimoderna nonché spesso esplicitamente «antiglobale», di identità culturali e religiose dai tratti marcatamente localistici (la «Tradizione romana», etc.), anticipando dinamiche tipiche degli anni a venire (si pensi, ad esempio, all'esplosione della Lega Nord nei primi anni '90). Questo processo sfocia nell'elaborazione di «tradizioni inventate» nel senso che Hobsbawm ha dato a questa espressione in un volume ormai classico.[102] Si tratta di una mitopoiesi in qualche sorta «al quadrato» che si innesta sul mito aspecifico, primario e generatore della «Tradizione primordiale», ma che svolge funzioni diverse: il recupero delle proprie radici culturali, per quanto remote nel tempo e miticamente rielaborate; la definizione di uno spazio identitario locale come reazione ad una mondializzazione straniante; il rifugio arcadico in un passato ideale, inalterabile e normato da valori immutabili, al riparo dalle trasformazioni caotiche e talora violente della modernità.

Al contempo, e ad un altro livello, il modello perennialista si rivela foriero di sviluppi anche in termini di comparatistica religiosa e di riflessione transculturale sul sacro. È il caso, questo, delle ultime due riviste analizzate, *Conoscenza religiosa* e i *Quaderni di Avallon*, fautrici di una nuova episteme, di un'antropologia

101 Si veda a questo proposito, in chiave pro-evoliana, Gianfranco de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola. Il Barone e i terroristi*, Roma: Mediterranee, 1997; ed in un'ottica più neutra F. Cassata, *op. cit.*

102 *L'invenzione della tradizione*, a cura di Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger (Torino: Einaudi, 2002, ed. or. 1983).

olistica inglobante la dimensione spirituale, al cui interno confluiscono discorsi, spunti teorici ed autori nuovi nel panorama culturale italiano. In tal modo la nozione di Tradizione transita dal circolo ermetico, e tendenzialmente autoreferenziale, del perennialismo nostrano, spesso impegnato nella ripetizione ossessiva degli stilemi e delle idee evoliane, ad una «meta-analisi» della modernità di più ampio respiro, capace di attrarre un'ampia platea di lettori colti, in cerca di una spiritualità laica e compatibile con le coordinate culturali del tempo.

Francesco Baroni

(1980) ha studiato all'Università di Firenze,
all'École Normale Supérieure di Parigi e all'Université Paris-Sorbonne.
Nel 2009 ha conseguito un PhD in «Antropologia e storia delle religioni» presso
l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. È stato borsista post-doc presso l'Istituto
Italiano per gli Studi Storici (2010–2012) e membro residente dell'Istituto Svizzero di
Roma (2014/2015). Attualmente è ricercatore affiliato presso l'Institut Religions, Cultures, Modernité dell'Università di Losanna. Le sue ricerche vertono sull'esoterismo occidentale moderno, inteso come un insieme di correnti filosofico-religiose accomunate da
una medesima «forma di pensiero». Tra le sue pubblicazioni ricordiamo la monografia
Tommaso Palamidessi e l'Archeosofia (Bastogi, 2011), la traduzione e cura del
volume di Antoine Faivre *L'esoterismo occidentale* (Morcelliana, 2012), nonché
il saggio «Benedetto Croce e l'esoterismo» (*Annali dell'Istituto Italiano per
gli Studi Storici* XXVI [2011], Il Mulino, 2012, 251–336).
francesco_baroni@outlook.it